

25ª Reunião Brasileira de Antropologia

Goiânia GO – 11 a 14 de junho de 2006

**GT48 – Saberes Coloniais sobre os Indígenas em Exame
Relatos de Viagem, Mapas, Censos e Iconografia**

Coordenadores:

João Pacheco de Oliveira, Museu Nacional da UFRJ

John M. Monteiro, UNICAMP

Modalidades missionárias de conhecimento: o os capuchinhos da Úmbria no Alto Solimões, 1910-1960

Silvina Bustos Argañaraz

Doutoranda PPGAS/MN/UFRJ

Este texto tem como objetivo apresentar alguns pontos de um estudo de caso sobre as práticas de um grupo de missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, oriundos da Úmbria (Itália), na região do Alto Solimões (estado do Amazonas) desde sua instalação em 1910, até os anos prévios ao Concílio Vaticano II (1962-1965).

A partir das considerações de Pacheco de Oliveira (1998) sobre os processos de territorialização de Estado, na minha dissertação de mestrado (Argañaraz, 2004) trabalhei a noção de ‘territorialização pastoral’ para dar conta do processo de intervenção da esfera eclesiástica, que articula a apropriação/delimitação de territórios com a definição de grupos sociais. Esse processo social de criação de unidades básicas de ocupação territorial – denominadas na linguagem eclesiástica da época *territórios de missão*¹ – foi tomado como fio condutor de um exercício de reflexão sobre as modalidades eclesiásticas de gestão e conhecimento de territórios e populações, após a secularização dos Estados nacionais. A noção de ‘territorialização pastoral’ foi fundamental para o próprio entendimento de como se estabelecia um *território de missão*, oscilando entre um território contínuo e fixo (igrejas e capelas nas *estações missionárias*) e um território descontínuo e móvel (*visitas* e *desobrigas*²). Se o *território de missão* (que poderia ser chamado de ‘território pastoral’) é construído nos jogos dinâmicos que articulam “fixação” e “circulação”, é possível pensar que a peculiaridade do poder pastoral eclesiástico – entendido como matriz de individualização e velha técnica de poder nascida e transformada nas instituições cristãs (Foucault, 1984:310) – reside em que não precisa de um território contínuo para estabelecer as rotinas do exercício do “domínio das almas”, ancorado na “administração de sacramentos”.

O processo de ‘territorialização pastoral’ que inscreve a população indígena numa situação colonial está estreitamente vinculado a duas das “modalidades

¹ Para a Igreja daquela época, segundo as fontes consultadas, o mundo se dividia em “territórios civilizados” (onde “civilizado” significa “católico”) e *territórios de missão*. Denominam-se *terras* ou *territórios de missão* “não só os países de infiéis ou de civilizações atrasadas, mas todas as regiões onde a Igreja Católica ainda não está plenamente organizada”, isto é, onde o processo de “territorialização pastoral” até então não havia se consolidado com “a implantação da Igreja local”.

² **desobriga** é um categoria eclesiástica para designar a “visita periódica feita a regiões desprovidas de clero por padres, com o fim de desobrigar (1) os fiéis”, isto é, “proporcionar ocasião (aos fiéis católicos) de receberem os sacramentos da Igreja, especialmente batismo e matrimônio” (Ferreira, 1997).

investigativas” apontadas por Bernard Cohn (1996): em primeiro lugar o *survey*, levantamento topográfico, em grande e pequena escala, para fixação e circulação nos *territórios de missão*, constitui um pré-requisito – junto com o aprendizado da língua – para a operação do censo, em segundo lugar, a identificação e a classificação das populações.

Este texto baseia-se especificamente em um recorte dos materiais empíricos levantados na pesquisa³ para a elaboração da dissertação de mestrado: os “quadros demonstrativos do movimento religioso” – isto é, formulários preenchidos mensalmente pelos missionários com informações sobre essa “administração de sacramentos” – e a publicação sistemática de dados estatísticos em três coleções de revistas católicas⁴.

Os dados que foram coletados – ainda que grosseiros, superficiais, pouco confiáveis e incompletos – serviram para esse exercício preliminar. Certamente, esses dados não pretendem, porém, ser a tradução numérica do contingente de territórios e populações construído, no período, pelo espírito profusamente classificador do Vaticano. Ao contrário, o objetivo da abordagem de formas propriamente eclesiais

³A pesquisa de fontes se desenvolveu, numa primeira etapa, entre fevereiro e março de 2002, em diversas bibliotecas da cidade de Manaus e nos arquivos paroquiais de quase todas as cidades da região do Alto Solimões (Tonantins, Santo Antonio do Içá, Amaturá, São Paulo de Olivença e Benjamim Constant). A viagem à região permitiu não apenas percorrer “antigas sedes de missão”, mas consultar, em primeiro lugar, os Livros de Batizados e Casamentos, os “quadros demonstrativos do movimento religioso” (estatísticas) e as “cartas circulares” emitidas na Itália, que não apenas registram as prescrições para operar, fazendo circular as linhas de atuação, mas que também podem ser consideradas como mecanismos de socialização que prescrevem os modos de agir. Em novembro e dezembro de 2002, uma segunda etapa de pesquisa realizou-se em bibliotecas do Rio de Janeiro. Na Biblioteca Nacional, foram localizadas três coleções de revistas católicas, sendo consultadas naqueles anos disponíveis, assinalados entre parênteses: *Estrela das Missões* (1925; 1934-1940), *Eco Seráfico*, (1940-1955), *A Messe* (1946-1954).

⁴As três coleções de revistas católicas consultadas: *Estrela das Missões* (revista mensal publicada pelos missionários do Verbo Divino), *Eco Seráfico* e *A Messe*, para além das informações nelas contidas, permitem pensar como elas fazem parte do esforço de construção de uma ‘comunidade católica’, podendo ser consideradas como mecanismos construtores de comunidade, na medida em que criam significados compartilhados. Estas considerações são possíveis a partir das formulações de Anderson (1991 [1983]) sobre o papel das formas de circulação da informação na criação de uma comunidade de significados e permitem pensar como tais publicações católicas visam à construção e ao alargamento de uma ‘comunidade católica de leitores’. A imprensa católica, considerada como um mecanismo construtor de comunidade, encontra-se ancorada – no caso da divulgação das atividades missionárias – em duas instituições. De um lado, a “Tipografia Poliglota” do Vaticano, editora na qual eram confeccionados os impressos para uso dos missionários: catecismos, traduções bíblicas e folhas semanais, obras filológicas, dicionários, biografias e monografias, obras ascéticas, livros escolares, compêndios litúrgicos etc. (AM. XVIII, N° 212,11/1950:245). De outro, a “Agência Internacional Fide”, escritório internacional que recolhe, em todo o mundo missionário, notícias, artigos e fotografias referentes à vida e ao progresso das missões para prestar informações a toda a imprensa, católica ou não. Fundou-se no ano de 1927, por resolução do Conselho Superior da Obra Pontifícia da Propagação da Fé. Tem sua sede central em Roma, no Palácio da Propaganda Fide. O pessoal da AIF compõe-se de cinco redatores eclesiais de outras tantas línguas: francesa, inglesa, italiana, espanhola e alemã. São auxiliados por vários seculares: mecanógrafos, fotógrafos etc. Os serviços da AIF são três: informação, documentação e fotografia. Até antes da guerra, a AIF fornecia regularmente os seus serviços a mais de 2.000 diários ou revistas de 45 países diferentes. Remetia 2.000 fotografias cada mês (AM. XVIII, N° 212,11/1950:245).

de classificação e divisão “não é fornecer uma classificação verdadeira, mas sim descobrir a lógica de constituição das classificações e os jogos que se estabelecem entre elas” (Oliveira, 1998a:284), em seus usos contextuais. A perspectiva aqui adotada – a partir da proposta metodológica construída por Pacheco de Oliveira (1987a e 1987b) para o tratamento de documentos históricos – considera que os dados fornecidos pelos documentos missionários “devem necessariamente ser lidos como o resultado complexo da ação de diferentes instâncias, cada uma dotada de mecanismos próprios de determinação, considerando paralelamente a ação dessas instâncias uma sobre as outras” (Oliveira, 1987b:160). Apesar das especificidades do material empírico de cada caso, a perspectiva de Pacheco de Oliveira possibilita considerar o fato de que se distintas fontes apresentam estatísticas contrastantes, isso não significa que a tarefa seja decidir qual fonte realiza registros mais fidedignos. Tal perspectiva metodológica permite estabelecer um maior distanciamento em face do “realismo” de alguns antropólogos, sociólogos e mesmo historiadores que fazem uso de fontes históricas para sintetizar suas versões do passado na busca de uma versão “verdadeira”. Um exemplo desse tipo de construção pode ser observado (a partir da crítica feita por Pacheco de Oliveira, *op. cit.*) no uso dado por Florestan Fernandes às obras dos cronistas da América de colonização portuguesa, a fim de extrair “dados positivos” (ou “cientificamente aproveitáveis”, nas palavras de Fernandes *apud* Oliveira, 1987b:157) de certos aspectos da organização social dos índios Tupinambá, sem considerar os múltiplos contextos envolvidos nessas produções (suas mudanças históricas e diferenças regionais), embora Fernandes reconheça que essas obras precisam ser contrastadas “com a problemática sociológica que lhe deu origem, único fator capaz de dar sentido à realidade descrita” (Oliveira, 1987b:162).

A análise das fontes eclesiásticas tenta ser construída a partir de um olhar não estritamente local, que busca apontar a pluralidade dos contextos envolvidos na construção desses documentos através da variação de escalas de observação. Essa opção metodológica tenta inspirar-se na abordagem micro-histórica preconizada pelos historiadores italianos Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, já que a micro-história fornece vias alternativas – com contornos muito próprios – às abordagens macro-sociais totalizadoras, permitindo a construção de uma história social e cultural centrada em ‘escalas’ de análise mais circunscritas e nos “jogos” que se estabelecem entre elas

(Revel, 1998 [1996])⁵. O trabalho de contextualização múltipla praticado pelos micro-historiadores considera “que cada ator histórico participa de maneira muito próxima ou distante de processos – e portanto se inscreve em contextos – de dimensões múltiplas e de níveis variáveis do mais local ao mais global” (Revel, 1998 [1996]:28).

Assim, a abordagem analítica por ‘escalas’ não pode prescindir de uma noção de ‘contexto’ que remeta à linguagem dos documentos e às categorias dos atores. Seguindo a Revel (1998 [1996]), essa noção de contexto deve ser depurada de três usos: “uso retórico: o contexto, em geral apresentado no início do estudo, produz um efeito de realidade em torno do objeto de pesquisa. Uso argumentativo: o contexto apresenta as condições gerais nas quais uma realidade particular encontra seu lugar mesmo que nem sempre se vá além de uma simples exposição em dois níveis de observação. Uso interpretativo, mais raro: extraem-se às vezes do contexto as razões gerais que permitiriam explicar situações particulares” (:27). Essa “depuração” permite evitar considerar os contextos nos quais os atores determinam suas escolhas como unificados e homogêneos.

A compreensão dos significados da linguagem eclesiástica e de suas categorias implica, em primeiro lugar, tratar os termos usados na documentação como classificações (que organizam a apreensão do mundo social através de categorias fundamentais de percepção e apreciação do real), sem pressupor que eles sejam simples adjetivos ou descrições “naturais” de realidades, mas sim construções, representações, relacionadas e hierarquizadas entre si e que não podem ser tomadas como imutáveis ou estáveis. Sendo produzidas na interação social, elas atuam na construção das realidades a que se referem, ou seja: a compreensão do léxico eclesiástico (e do universo semântico a que se remete) supõe a sua inscrição nos vários contextos das práticas nos quais ele é produzido e opera construindo a realidade.

Dois pontos podem ser sublinhados a partir das formulações de A. Bensa (1998 [1996]). Em primeiro lugar, o antropólogo francês – partindo do pressuposto de Bateson

⁵ A partir desse ponto de vista historiográfico, enfoques sobre as histórias de indivíduos, vilarejos, grupos específicos – entre instituições, associações e classes – passaram a ser privilegiados. Mais que uma diferença em termos de objetos, a micro-história definiu-se por escolhas metodológicas. Revel (1998 [1996]) enfatiza que a mudança de escalas praticada pelos “micro-historiadores” italianos produz efeitos de conhecimento considerando que “é o princípio da variação que conta e não a escolha de uma escala em particular” (:20). Como no uso de uma lente objetiva, em fotografia, o enquadramento do objeto focado não se limita à mera ampliação ou redução do mesmo, mas é a própria maneira de apresentar suas formas. Em outra perspectiva, a arte e as técnicas cartográficas não consistem apenas em apresentar em diversos tamanhos uma paisagem que se quer fixa e constante; a escolha da escala e sua explicitação são a chave de criação e de leitura para os conteúdos desse tipo de representação e de apropriação cognitiva do espaço geográfico (Revel, 1998 [1996]:20).

de que “as relações entre os fatos observados e os diferentes contextos dos quais eles dependem devem ser antes entendidas como processos” – permite compreender que “o contexto é imanente às práticas, faz parte delas. É, portanto, impossível pensá-lo em termos de estrutura estática. Como a troca de informações, a aprendizagem ou a mobilização de memória, ele não é contínuo nem coerente na duração, mas habitado por múltiplas contradições e fraturas internas” (:46). Em segundo lugar, Bensa também permite refletir sobre “o que designamos, por um período determinado, como ‘contexto’ é muito diferente do que se entende habitualmente por ‘cultura’, ou seja, esse hipotético reservatório de representações ordenadas que preexistiria às práticas e lhes daria *a priori* sentido. O contexto ou a cultura não deve ser confundido com um quadro de referências; deve-se antes compreender ambos como um conjunto de atitudes e de pensamentos dotados de sua lógica própria, mas que uma situação pode momentaneamente reunir no interior de um mesmo fenômeno. Os micro-historiadores pensam a cultura em sua imanência às relações sociais; assim redefinida, ‘como a língua’, observa Ginzburg, ‘[ela] oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível onde exercer sua própria liberdade condicional’” (:47).

O que uma análise da documentação eclesiástica, através do prisma analítico das ‘escalas’ (e seus ‘contextos’), permite é perceber os intervalos de ajuste, os momentos pouco nítidos e misturados entre constrangimentos de múltiplas ‘escalas’, nas quais se desenvolvem conflitos e negociações entre os atores nas redes de relações de força e de sentido.

Na dissertação, a preocupação central foi descrever os múltiplos planos de negociação no processo de construção e transformação de um *território de missão* assim como as táticas e estratégias acionadas pelos capuchinhos da Úmbria nos vários “jogos de escalas”, destacados em Revel (1998 [1996]) e nos “jogos nas escalas”, no sentido de ‘figuração’ definido por Elias (1980) dos quais os missionários participam. Os “jogos de escalas” implicam considerar a pluralidade de contextos envolvidos nos fenômenos analisados, articulando níveis micro-macro e vice-versa (Revel, 1998 [1996]). A variação de escalas de observação pode ser complementada com a metáfora do jogo construída por Elias (1980) para definir o conceito de ‘figuração’. Esta possibilita pensar, ao mesmo tempo, nos significados sociais e na mobilidade da ação individual e dimensionar que o jogo tem regras, mas tem também improviso, cálculo individual, mobilidade. É necessário destacar que o modelo de Elias permite uma aproximação com

as escolhas, com a dinâmica das táticas e estratégias postas em “jogo” pelos missionários para conseguir apoio.

A prática de criar e atribuir um dado *território de missão* a uma ordem – aceita pelo Estado brasileiro mesmo após a secularização – fazia parte da política do Vaticano no começo do século XX. Após a secularização dos Estados nacionais, redefinem-se os mecanismos territoriais de exercício de poder. administrar o “Reino de Deus” implica realizar a gestão do território, dividindo-o em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas (vide Revel, 1990; Oliveira, 1998a).

De um lado, as atividades missionárias foram articuladas pela Santa Sé através do remanejamento das antigas e novas ordens religiosas – especialmente devotadas ao trabalho missionário. Os ministros gerais das ordens e congregações religiosas favoreciam e provocavam as respectivas províncias para que assumissem “missões no exterior”, especialmente na África e na América Latina, onde a concorrência protestante se fazia sentir cada vez com maior força na corrida pelos *territórios de missão*. A luta pelo monopólio da “gestão missionária” entre as ‘comunidades cristãs’, ‘católica’ e ‘protestante’ intensifica-se a partir da expansão colonial europeia sobre o continente africano. Ambas as comunidades visam implantar e reproduzir uma forma de poder pastoral – com seus atores, regras e rotinas – sendo elas as constituintes de um modo de governo sobre populações.

De outro, as atividades missionárias foram estimuladas pela Santa Sé através da criação de novas circunscrições eclesiásticas em todo o mundo. Durante o pontificado de Pio XI (1922-1939), foram criadas 452 circunscrições eclesiásticas. A Igreja católica se fazia presente sobre a extensão do território global através de unidades específicas de ação, que incluíam populações e territórios em uma rede global de vigilância e controle a partir de um centro único de poder. Unidade de ação local dos aparelhos de governo das almas, a *estação missionária* – subdivisão do *território de missão* – designaria um dispositivo de micropoder pastoral, através do qual se enraizariam as rotinas da administração católica.

A partir das reflexões de Bernard Cohn (1996) sobre as formas de conhecimento do colonialismo inglês na Índia, é possível argumentar que os missionários, além de um espaço territorial, conquistam um espaço epistemológico. Cohn aponta que o primeiro passo foi evidentemente apreender a língua local como pré-requisito para adquirir outras formas de conhecimento. O imperativo do controle religioso dos *territórios de missão*,

através da nomeação e classificação, deu forma ao que poderíamos chamar “modalidades missionárias de conhecimento”, desenhadas para coletar os dados.

As reflexões de Cohn têm em Foucault uma referência fundamental. O filósofo francês, sobre o pastorado cristão, assinala que “supõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma das ovelhas. Esse conhecimento é particular. Individualiza. Não basta saber em que estado se encontra o rebanho. Faz falta conhecer como se encontra cada ovelha” (Foucault, 1995 [1981]:114). Novos instrumentos para assegurar esse conhecimento individual – não apenas o exame de consciência e a direção de consciência – são modelados nessa época. É possível considerar esse “saber pastoral” como ‘modalidade investigativa’, como a explicitada por Cohn (1996). Segundo o autor, uma ‘modalidade investigativa’ inclui a definição de um corpo hierarquizado de informações necessárias, dos procedimentos para reunir, ordenar e classificar o conhecimento apropriado e, também, a publicação das informações coletadas na forma de relatórios, dados estatísticos, histórias, revistas, catecismos e enciclopédias.

Das cinco “modalidades investigativas” destacadas por Cohn (1996) – a historiográfica, a observação dos viajantes, o *survey*, a enumerativa, a museológica – consideramos neste trabalho a enumerativa ou censo⁶. Estas modalidades de conhecimento para a gestão dos *territórios de missão* foram mais claramente definidas por e relacionadas a questões administrativas, construídas em instituições e lugares administrativos com rotinas fixas, base de um conhecimento *missionário* administrativo.

A conquista católica se enraíza em um processo de cotidianização de rotinas, entre elas as práticas estatísticas⁷, torna-se concreta, palpável, estável. Nas palavras de Foucault (1995 [1981]), o pastor vê-se levado a conhecer o rebanho no seu conjunto, e em detalhe (:102). O que se diria de um pastor que não soubesse o número do seu rebanho? Os missionários controlam, definindo e classificando, espaços e populações, colocando instituições religiosas a serviço do registro de nascimentos, casamentos e mortes.

⁶ No capítulo 3 da dissertação foram consideradas as modalidades ‘historiográfica’ e ‘museológica’, em relação à contribuição etnográfica dos missionários, através de análise das exposições missionárias no Vaticano e no Brasil. A modalidade *obsertational/travel* foi abordada nos capítulos 2, enfocando a *desobriga*.

⁷ A estatística como “ciência do Estado” (Foucault, 1986 [1978]) reelaborada pela Igreja é um dos principais fatores técnicos do exercício do poder pastoral.

Como no caso de outras comunidades, o estabelecimento e a manutenção das comunidades católica em geral, e dos *territórios de missão* em particular, depende da determinação, codificação, controle e representação do território e da população⁸. Uma vasta quantidade de informação forma a base de sua capacidade de “governo das almas”. Os relatórios dos prefeitos e prelados, a acumulação, compilação e publicação de dados estatísticos sobre o território e a população configuram um *survey* que supõe um amplo espectro de atividades, que caracterizam a especificidade da rotina católica.

A exigência sistemática de estatísticas – instrumento regular de informação, inseparável de uma vontade de organizar o espaço (Revel, 1990) – associa uma iniciativa centralizada e uma realização local e fortalece a rede internacional tecida pela Propaganda Fide.

As estatísticas obedecem a um questionário comum e configuram um mesmo olhar, um modelo único de coleta e conservação da informação. De um lado, formulários eram mensalmente enviados às diferentes paróquias dos *territórios de missão*, solicitando as seguintes informações: nome da paróquia, localidade, vigário, superfície em km², população total, católicos, batizados, crismados, casamentos (religioso com efeitos civis; somente no religioso), comunhões, catequese (centros, catequistas, alunos), escolas paroquiais (primárias, secundárias, professores formados, professores leigos, alunos das primárias, secundárias). De outro, instruções precisas ordenam classificar os documentos paroquiais em dos tipos: (I) documentos que devem conservar-se no Arquivo da Paróquia (Original dos Livros de Batizados e Casamentos, Livro de Tombo da Paróquia; Cópias das Estatísticas e relatórios enviados à Cúria Prelática ou Vicariato, Cartas ou Circulares da Santa Sé, Nunciatura, Bispado; Recenseamento, pesquisas, levantamentos da Paróquia; Documentação referente à organização da Catequese); (II) documentos que devem ser enviados à Cúria (Cópias dos Livros de Batizados; Requerimentos de dispensas matrimoniais; Estatísticas (janeiro); Relatórios).

Os missionários aplicam ao conjunto do território uma grade de leitura, respondendo a uma dupla necessidade: conhecer para definir táticas de governo e

⁸ É necessário lembrar as considerações de Foucault (1986 [1978]) sobre a população como substituto da família como no seu papel de modelo; ela é incorporada como instrumento de governo. A população se define como instrumento e objetivo final do governo; é ponto em torno do qual se organiza um saber para conseguir governar efetivamente e de modo racional e planejado (:288-289). Em um outro trabalho, Foucault (1978 [1976]) afirma que a administração lida com populações e as conhece através das médias.

construir o espaço católico para mostrar a sua unidade. Um urdume cada vez mais apertado, regular e centralizado – ancorado na circulação de fluxos de informação anual –, cobre o globo como a teia de uma aranha universal. Para governar, o centro tem necessidade de conhecer (Revel, 1990).

As estatísticas têm um papel estruturante na organização do *território de missão*: elas reforçam, estabelecendo e definindo, os contornos da comunidade católica, permitem adaptar as regras às circunstâncias locais e dão ao centro um meio de exercer uma forma de controle (territorial e populacional) como mecanismo de exercício de soberania.

As estratégias do poder pastoral visam organizar, melhorar e uniformizar a gestão, a partir de operações de conhecimento – como os censos da cristandade católica – para garantir posições na corrida pelos *territórios de missão*. A estatística do censo classifica, calcula, tabula as unidades – às quais não se reduzem – em função de categorias e taxinomias que lhes são próprias, e só encontra o homogêneo⁹. A ficção do censo é que todos estão nele incluídos (Anderson, 1991 [1983]).

Na construção das operações do censo, que articula níveis micro e macro, destaca-se a criação de categorias através das quais o mundo foi ordenado para propósitos da “administração dos sacramentos”. Nessa classificação totalizadora e individualizante, as categorias refletem as identidades imaginadas pelo espírito profusamente classificador da Igreja e criam uma topografia demográfica a partir do olhar transoceânico do Vaticano.

Entre 1925 e 1935, calcula-se que: “do bilhão de infiéis que há no mundo, os 20.000 missionários espalhados pela terra não convertem senão 25.000 por ano. Para convertê-los todos seriam necessários 4.000 anos” (*EM*. XI, 1/1935:8). Além da percepção clara da derrota perante outras técnicas (protestantismo, islamismo etc.), a comunidade religiosa cria formas propriamente católicas de classificação. Em 1938, a população total do globo – “pouco mais de 1.500 milhões” – é dividida em três grupos bem marcados: 618 milhões de “**cristãos**” (católicos, cismáticos orientais¹⁰ e protestantes, nessa ordem) – pouco mais da terça parte – “**israelitas**” e “**outros**

⁹ Ela reproduz o sistema ao qual pertence e deixa de fora do seu campo a proliferação das histórias e operações heterogêneas que compõem os *patchworks* do cotidiano.

¹⁰ Também chamados católicos ortodoxos (Grécia, Rússia, Síria, Palestina, Pérsia, Egito, Etiópia)

elementos”¹¹ – “uns 20 milhões” – e a “multidão dos **infiéis**”, por sua vez, de divide em três grupos:

O primeiro consta de 90 a 95 milhões de **fetichistas** [categoria positivista da teleologia comtiana] residentes quase todos na África e povos ainda na infância. Esses povos de civilização rudimentar estão sendo absorvidos pela civilização européia e muçulmana, sendo que o islamismo atualmente é um dos maiores perigos da raça negra, pois alastrando como nódoa de azeite para o norte para o sul, vai contaminando as tribos africanas que, uma vez fixadas no maometismo, tornam-se quase inacessíveis à pregação do Evangelho.

O segundo núcleo religioso está na África do Norte, na Ásia ocidental e no norte da Índia e compreende mais de 200 milhões de **muçulmanos**. Etnicamente este grupo está formado por raças muito diversas, mas religiosamente é um grupo compacto, quase refratário ao apostolado cristão, como sempre foi o maometismo, e perigoso por seu proselitismo e pelas fáceis conquistas que logra nos povos que tem junto de si.

O terceiro núcleo, situado na Índia e no Extremo Oriente, é o mais numeroso, pois conta mais de 600 milhões de homens, isto é: uns 40% da população total do universo. Muito heterogêneos são os elementos que o constituem (**bramanismo, budismo, confucionismo**); e as cristandades disseminadas por todo o Oriente e dotadas de clero indígena bem mostram que esses povos não são inacessíveis à pregação¹² (EM. XIV, 6/1938:41)

A pouca importância da América Latina está vinculada ao fato de que, no cálculo dos “infiéis”, não era considerada totalmente como *território de missão*, mas o Brasil, por exemplo, deixa de ser incluído canonicamente como tal em 1937 (Hortal, 1973).

As formas eclesiásticas de classificação fazem-se visíveis na variante de categorias do “censo da cristandade”, como mostra o seguinte quadro.

¹¹ O cálculo da comunidade associa judeus a “outros elementos”, em uma referência aos definidos como hereges. Os Judeus não supõem uma comunidade religiosa de conversão (a figura missionário não tem sentido). A categoria “herege” abarca: racionalismo, maçonaria, iluminismo, materialismo, positivismo, comunismo, socialismo, fascismo/nazismo, agnosticismo e ateísmo (Europa/Ocidente), em um momento em que a Inquisição já não é possível.

¹² A impressão relativamente positiva em relação às comunidades “orientais” pode-se ver no comentário da revista proselitista *Estrela das Missões*: “Há um crescimento vagaroso mas constante do número de católicos principalmente no Oriente. Parece que o centro do cristianismo quer passar do Ocidente para Oriente” (EM. 8/1938:62)

QUADRO XII: Classificação eclesiástica da população mundial, 1940

1940		Nº	(%)
Judeus	Israelitas	16.981.344	(0.8)
Hereges	Sem credo	76.416.048	(3.6)
Cristãos (36.4)	Católicos	399.061.584	18.8
	Protestantes	201.653.460	9.5
	Ortodoxos	161.322.768	7.6
	Outros credos cristãos	10.613.340	0.5
Infiéis	Maometanos	297.173.520	(14.0)
Religiões asiáticas (39.1)	Hinduístas	252.597.492	11.9
	Budistas	182.549.448	8.6
	Xintoístas (Japão)	19.104.012	0.9
	Outras religiões asiáticas	392.693.580	18.5
Pagãos	Outros pagãos	114.624.072	(5.4)
População		2.122.668.000	100.0

Fonte: (ES. XXIX, 8/1940)

As categorias que compõem essa classificação eclesiástica se organizam em uma hierarquia móvel, cuja configuração é relativa ao território particular em disputa. Aliás, essas categorias se separam em dois grupos: “judeus” e “hereges”, de um lado, e, de outro, “infiéis” e “pagãos” – esta última categoria englobaria às “religiões orientais”, mas as separa estabelecendo uma distinção positiva.

Em 1940, os quase 20% dos católicos no mundo se distribuíam do seguinte modo:

QUADRO XIII: Percentagens de católicos por continente, 1940

	% de católicos
América Latina	90
Europa	48
América Anglo-saxã	20
África	+ 2
Ásia	- 2

Fonte: “National Geographic Society” (EUA)

apud ES. XXXII, 3/1943:95

Ainda que América Latina não seja considerada, na escala global, como *território de missão*, na escala continental, as práticas missionárias, no subcontinente – único baluarte do catolicismo – colocam em relevo a disputa com os protestantes, a qual se intensifica quando o monopólio da gestão missionária da Igreja católica já não é mais garantido pelo Padroado – na América de colonização espanhola, desde as independências ao longo do século XIX; na América de colonização portuguesa, desde o fim do Império, em 1889.

Nos anos 1920 e 1930 no Brasil, “a expansão do protestantismo e do espiritismo tornou aparente que a Igreja não estava efetivamente atingindo as massas. Embora uma percentagem esmagadora da população se declarasse católica, somente uma pequena minoria tinha participação ativa na Igreja. Os protestantes, embora constituíssem uma singular minoria da população, aumentavam em número rapidamente. O censo de 1940 registrava pouco mais de um milhão de protestantes, um número que aumentou 150% em 1964” (Mainwaring, 1989:53). Para alguns clérigos o protestantismo fazia parte de um plano norte-americano para dominar a América Latina e destruir o catolicismo.¹³

Na luta pelo monopólio da gestão missionária no Brasil, um novo fluxo de clero estrangeiro vem configurar a força de trabalho necessária para “implantar” um projeto de enraizamento da comunidade católica, através do dispositivo *território de missão*, retoricamente focado em e legitimado pela catequese dos indígenas. Contudo, o Brasil não tinha clero suficiente nem para garantir a conservação da fé entre os católicos, como se pode observar no quadro abaixo, com dados de 1941.

¹³ Uma revista católica refere-se àqueles “que tanto embaraçam a ação da Igreja na Europa e na América”. De um lado, a “ciência sem Deus” e o chamado livre-pensamento, “importados do Ocidente nas nações infiéis”. De outro, “as seitas protestantes [...] têm em seu favor o prestígio das grandes nações, como a Inglaterra e os Estados Unidos; o apoio dos dois governos em favor dos pastores, que são bem retribuídos; o auxílio das associações missionárias que florescem nos dois países, que mandam anualmente milhões de dólares. Com o dinheiro, levantam as seitas hospitalares, subsidiam escolas, cativam vontades. Mas todos os tesouros do mundo não bastam para que a alma se eleve a um ato sobrenatural. Não admira, pois, afirmam observadores competentes, que as conversões de infiéis ao protestantismo costumam ser superficiais, fundadas em conveniências terrenas e, quanto ao número, desproporcionadas aos esforços empregados” (EM. XIV, 6/1938:41).

QUADRO XIV: *Proporção sacerdotes/católicos, 1941*

Nação	Nº de católicos	Nº de sacerdotes	1 sacerdote para cada
1. Holanda	3.000.000	7.300	410 católicos
2. Canadá	4.500.000	9.000	500 católicos
3. Bélgica	8.200.000	14.000	585 católicos
4. Itália	41.500.000	62.000	660 católicos
5. Estados Unidos	20.775.000	31.200	660 católicos
6. Alemanha	21.500.000	25.700	837 católicos
7. França	41.242.000	47.015	877 católicos
8. Inglaterra	3.000.000	3.340	900 católicos
9. Irlanda	3.350.000	3.622	925 católicos
10. Índia	3.100.000	3.153	980 católicos
11. Congo Belga	1.000.000	671	1.488 católicos
12. Polônia	34.000.000	14.000	2.125 católicos
13. Brasil*	40.000.000	5.000	8.000 católicos
TOTAL	225.167.000		

* último lugar entre todas as Nações quanto ao número de sacerdotes. Fonte: AM. XVI, N°184, 7/1948:22-23

Um historiador capuchinho reconhece essa situação quando afirma que “se o novo regime [republicano] não favorecia as missões, também não as impedia ou dificultava. Assim, os missionários, retocada a antiga organização, puderam continuar a desenvolver sua obra em prol da conservação da fé entre os católicos, como também em prol da catequese dos indígenas, ainda que esta última tenha sido em menor escala” (Taubaté, 1930: 493)

Segundo estatísticas eclesásticas divulgadas por ocasião do Congresso Eucarístico Internacional realizado em Buenos Aires (1934), “o número de índios no Brasil é calculado em 572.000, dos quais 189.000 são católicos. *Meio milhão de índios que nenhum serviço ainda prestam à humanidade, não pertencem ao Reino de Deus! Meio milhão de almas no caminho da perdição ainda* (sic) (EM, X, 10-11/1934:76)¹⁴.

Esse meio milhão de almas também não estava integrado ao “Reino da Nação” e constituía o butim disputado tanto pela comunidade política – que com a criação do SPILT, em 1910, busca delinear uma administração pública que responda aos

¹⁴ Ver em anexo o quadro das missões católicas em áreas indígenas, nos países da América Meridional, que foram mapeadas nessa oportunidade.

problemas de gestão do espaço e das populações – como pelas comunidades cristãs, católica e protestante.

A reorganização das estruturas eclesiásticas e da retomada missionária, após a separação do Estado, esteve ancorada no remanejamento das antigas e novas ordens religiosas e na concomitante criação de novas circunscrições eclesiásticas em todo o país.

Na pesquisa foi possível mapear a criação de 27 circunscrições eclesiásticas – entre 1900 e 1940 – destinadas, em teoria, ao trabalho missionário junto a populações indígenas: 23 prelazias *nullius*, três prefeituras apostólicas – únicos *territórios de missão* que dependeram da Congregação de Propaganda Fide – e uma abadia *nullius* (ver Quadro XV). A maioria dessas circunscrições encontra-se situada, sobretudo, em localizações fronteiriças. Nesse sentido, “proteger os índios era o mesmo que proteger limites entre nações. Mesmo que os índios não o soubessem, assisti-los era impedir que se desviassem para países fronteiriços, engendrando uma população brasileira onde só havia povos nativos e agentes de outras nações” (Souza Lima, 1995:83).

A forma de exibição dos “censos da cristandade” permite dimensionar o duplo papel das médias. Esses conhecimentos estatísticos não apenas tornaram possível “funcionar melhor”, mas também exibir “o melhor funcionamento”, sobretudo, quando podiam ser potencializados como símbolos da posição de poder e prestígio da expansão da Igreja católica, através da construção católica de um espaço no qual foram exibidas, de forma reduzida, as missões cristãs concorrentes, protestantes e ortodoxas. Para deslegitimar, principalmente o trabalho das missões protestantes, a seguir colocou-se em relevo a “cruzada civilizatória” dos missionários católicos, através da exibição, de um lado, das escolas como instituições civilizatórias cruciais na produção de “civilizados cristãos” produtivos e morais; de outro, da imprensa católica, sobretudo, das gramáticas e catecismos das diversas línguas nativas. Se o ‘centro exemplar’ pontifício tende a ver a si mesmo como determinando as “periferias” – seja, por exemplo, no brilho luminoso da missão civilizatória, ou na fonte de recursos humanos e materiais para o desenvolvimento dos dispositivos missionários – ele é habitualmente cego para a maneira como as “periferias” determinam o “centro”, começando pela sua obsessiva necessidade de continuamente apresentar e reapresentar para si mesma suas periferias e os “outros”.

Said possibilita inferir que a ação dos missionários europeus sobre certos espaços – os *territórios de missão* (‘microfísicas locais do ‘poder pastoral’) – só se fazia possível porque os europeus pareciam “conceber a tutela européia como um dado” (:59), o que ele chama “retórica da *mission civilisatrice*” e das “responsabilidades civilizatórias” de Ocidente.

Por outro lado, parafraseando Said (1999 [1993]), é possível propor que um *território de missão*, inscrito na lógica do *imperialismo*¹⁵, “não é um simples ato [de fixação], acumulação ou aquisição [de um território], mas é sustentado “por uma potente formação ideológica que inclui a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação [salvação]”, o que Todorov (1983 [1982]) chama “igualitarismo” característico da religião cristã (ocidental); “bem como formas de conhecimento filiadas” a ela, que incluem categorias de percepção e apreciação de “nós” e “deles” explicitadas, reforçadas ou rejeitadas a partir das experiências nesses *territórios de missão* (:40).

¹⁵ Em um primeiro nível de análise, para Said (1999 [1993]), o *imperialismo* significa pensar, colonizar, fazer levantamentos, estudar e naturalmente governar os territórios e as populações, expandindo a soberania sobre eles, isto é, conhecer e controlar “terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros” (:37). Em outro nível de interpretação, Said propõe o termo *imperialismo* “para designar, a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante; o ‘colonialismo’, quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes”. Para o autor, “em nossa época, o colonialismo direto se extinguiu em boa medida; o imperialismo (...) sobrevive onde sempre existiu, numa espécie de esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais. Nem o imperialismo nem o colonialismo são um simples ato de acumulação ou aquisição. Ambos são sustentados por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação; bem como formas de conhecimento filiadas à dominação...” (:40).

FONTES

Arquivos paroquiais

Arquivo da Paróquia São Pedro Apóstolo (Tonantins)

Arquivo da Paróquia Santo Antônio de Lisboa (Santo Antônio do Içá)

Arquivo da Paróquia São Paulo Apóstolo (São Paulo de Olivença)

Arquivo da Paróquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (Benjamin Constant)

PERIÓDICOS CAPUCHINHOS

Il Massaia. 1933

Poliantéia. 1949

Voce Serafica de Assisi. 1985

PERIÓDICOS CATÓLICOS

A Messe. 1946-1954

Eco Seráfico. 1940-1955.

Estrella das Missões. 1925; 1934-1940

Fontes bibliográficas eclesiais

ALVIANO, Fidelis de.

1943. “Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 180: 5-34.

1944. “Gramática, dicionário, verbos e frases e vocabulários práticos da língua dos índios Ticunas”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 183, 9-140.

1945. “Índios Ticuna”. . *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* Separata especial. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional

1957. “Ensaio da língua dos índios magironas ou maiorunas do rio Jandiatuba (Alto Solimões)” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 237: 43-60.

ELIAS, Inácio de e Anselmo de TRINTA E TRÊS.

1948. *A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos*. Petrópolis: Vozes

HORTAL, Jesus.

1973. “Instituições Eclesiais e Evangelização no Brasil”. In: AAVV. *Missão da Igreja no Brasil*. V Semana de Reflexão Teológica: 95-116. São Paulo: Edições Loyola.

MATA Possidônio da.

1990. "A Igreja católica na Amazônia da atualidade". in: Hoornaert, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 341-365.

TAUBATÉ, Frei Modesto Rezende & Frei Fidelis Motta de PRIMERIO.

1930. *Os missionários capuchinhos no Brasil*. Esboço histórico prefaciado pelo Dr. Affonso de E. Taunay da Academia Brasileira. São Paulo: Convento da Imaculada Conceição

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict.

1993 [1983]. *Comunidades imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

ARGAÑARAZ, Silvina B.

2004. *Das trevas da floresta*. Práticas missionárias dos capuchinhos da Úmbria no Alto Solimões (1910-1960). Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/MN/UFRJ.

BARTH, Fredrik.

2000 [1989]. "A análise da cultura nas sociedades complexas". In: Lask, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*: 107-139. Rio de Janeiro: Contracapa.

BENSA, Alban.

1998 [1996]. "Da micro-história a uma antropologia crítica". In: Revel, Jacques (org.). *Jogos de Escalas*. A experiência da microanálise: 39-76. Rio de Janeiro: Editora FGV.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte.

2000. *Les ouvriers d'une vigne stérile*. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620. Lisboa/Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian/Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises.

CERTEAU, Michel de.

1998. "Espaço". In: *A invenção do cotidiano I*. Artes de Fazer: -. Petrópolis: Vozes

COHN, Bernard.

1996. "Introduction" In: *Colonialism and its forms of knowledge*. The British in India. Princeton, Princeton University Press.

DURKHEIM, Emile & Marcel MAUSS.

1981 [1903]. "Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas" In: Mauss, Marcel. *Ensaio de Sociologia*: 399-455. São Paulo: Perspectiva.

ELIAS, Norbert.

1980. *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70.

1993 [1936]. *El proceso de la civilización*. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: Fondo de Cultura Económica.

2001 [1969]. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda.

1997 [1986]. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FOUCAULT, Michel.

1978 [1976]. *Genealogía del racismo*. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Madrid: Ediciones de La Piqueta

1984 [1983]. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”. In: Dreyfus, H. & P. Rabinow. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*: 297-321. Paris: Gallimard

1986 [1978]. “A governamentalidade”. In: *Microfísica do poder*: 277-293. Rio de Janeiro, Graal.

1995 [1981]. “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la ‘razón política’ ”. In: *Tecnologías del yo y otros textos afines*: 95-140. Barcelona: Paidós.

GINZBURG, Carlo.

1989. “O inquisidor como antropólogo”. In: *A micro-história e outros ensaios*: 203-214.

1994 [1976]. *El queso y los gusanos*. El cosmos, según un molinero del siglo XVI. Barcelona: Muchnik.

LEVI, Giovanni.

1992. “Sobre a Micro-história”. In: Burke, Peter (org.). *A escrita da história*: 133-161. São Paulo: UNESP.

MICELI, Sérgio.

1988. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

OLIVEIRA, João Pacheco de.

1987a. “Elementos para uma sociologia dos viajantes” *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*: 84-148. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora UFRJ/Marco Zero.

1987b. “Os atalhos da magia: Reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena”. *Boletim do Museu Emílio Göeldi*. Série Antropologia, 3 (2): 155-188.

1988. “*O Nosso Governo*”: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq.

1998a [1997]. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *Mana*. Estudos de Antropologia Social, 4(1): 47-77.

1998b. “Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais” In: *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*: 269-295. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria

REVEL, Jacques.

1990. “Conhecimento do território, produção do território: França, séculos XIII-XIX”. In: *A Invenção da Sociedade*: 103-158. Rio de Janeiro/São Paulo: Bertrand Brasil/Difel.

1998 [1996]. “Apresentação” e “Microanálise e construção do social” In: Revel, Jacques (org.). *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*: 7-14 e 15-38. Rio de Janeiro: Editora FGV.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de.

1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

2002. “Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil”. In: Bastos, Cristiana; Almeida, Miguel Vale de. e Feldman-Bianco, Bela (orgs.) *Trânsitos coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

WEBER, Max.

1983. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.